



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA – UFPB
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS – CCJ
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS – DCJ
CURSO DE DIREITO

MATHEUS RODRIGUES XAVIER

**LAICIDADE E OS LIMITES DA RELIGIÃO NAS DEMOCRACIAS MODERNAS:
UMA ANÁLISE À LUZ DA FILOSOFIA POLÍTICA DE CHARLES TAYLOR**

SANTA RITA – PB

2019

MATHEUS RODRIGUES XAVIER

**LAICIDADE E OS LIMITES DA RELIGIÃO NAS DEMOCRACIAS MODERNAS:
UMA ANÁLISE À LUZ DA FILOSOFIA POLÍTICA DE CHARLES TAYLOR**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Bacharelado em Direito do Departamento de Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba como exigência parcial para obtenção do título de Bacharel em Ciências Jurídicas.

Orientador: Professor Me. Ulisses da Silveira Job.

**SANTA RITA – PB
2019**

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

X31 Xavier, Matheus Rodrigues.
 LAICIDADE E OS LIMITES DA RELIGIÃO NAS DEMOCRACIAS
 MODERNAS: UMA ANÁLISE À LUZ DA FILOSOFIA POLÍTICA DE
 CHARLES TAYLOR / Matheus Rodrigues Xavier. - João
 Pessoa, 2019.
 51 f.

 Orientação: Ulisses da Silveira Job.
 Monografia (Graduação) - UFPB/CCJ.

 1. Ordem Moral Moderna. 2. Democracia Liberal. 3.
 Laicidade. 4. Liberdade. 5. Autogoverno. 6. Esfera
 Pública. I. Job, Ulisses da Silveira. II. Título.

UFPB/CCJ

MATHEUS RODRIGUES XAVIER

**LAICIDADE E OS LIMITES DA RELIGIÃO NAS DEMOCRACIAS MODERNAS:
UMA ANÁLISE À LUZ DA FILOSOFIA POLÍTICA DE CHARLES TAYLOR**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Bacharelado em Direito, do Departamento de Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba, como exigência parcial da obtenção do título de Bacharel em Ciências Jurídicas.

Orientador: Professor Me. Ulisses da Silveira Job.

Data de aprovação: ____/____/____

Nota: _____

Banca Examinadora:

Professor Me. Ulisses da Silveira Job

2º Avaliador

3º Avaliador

Dedico o presente trabalho aos que todos os dias me tornam alvo de seus afetos e a quem amo mais intensamente: meus pais, Sergio e Mirian, minha irmã, Fernanda, e Izabella, minha futura esposa.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus que, em sua Providência, me fez alvo de suas benesses, me conduzindo em Graça e Verdade. É a Ele que devo gratidão por ter me feito filho daqueles que tanto me ajudaram: meus pais, Sergio e Mirian, cujo apoio foi inestimável.

Não posso cessar de agradecê-Lo por me ter abençoado com aquela a quem tanto amo: Izabella, minha futura esposa, filha de Izabel e Marcelo, que também me abençoam com seu amor e auxílio.

Rendo-lhe graças por ter colocado em meu caminho Fernanda Carolina, que desde cedo demonstrou seu amor por mim ao me presentear com tantos livros. Também foi Ele, o Deus Trino, quem me agraciou com dois amigos sempre presentes, o Reverendo Carlos Kleber e Matheus Vicente, companhias nos momentos de alegria e de tristeza.

Agradeço aos que foram grandes companheiros durante o Curso que ora se encerra: Victor, Gilliandreson, Custódio, Mateus Marques, Phedro Paulo, Felipe Queiroz, Cleópatra, Fábio, Ruan, Rebecca Moraes, Thainá, Ericleston, Marinaldo, Priscilla, Marcelo, Rainier, Rafael, Ivonaldo e Matheus Wesley.

Agradeço ao Professor Ulisses, meu Orientador, pelos conselhos, direcionamentos e contribuições essenciais para que o presente trabalho fosse desenvolvido.

RESUMO

O presente trabalho busca analisar, à luz da Filosofia Política de Charles Taylor, o que é laicidade, quais os limites da religião na esfera pública e como o estado deve lidar com a diversidade de credos e visões de mundo dos indivíduos que participam da tomada de decisões políticas, apontando-se diretrizes por meio das quais se possa tornar a laicidade efetiva na satisfação dos bens que servem de eixo às democracias liberais. Em razão da pluralidade de perspectivas nelas existentes, constitui nosso objetivo, por meio das leituras empreendidas, encontrar soluções teóricas por meio das quais se promova uma conciliação entre o dever do estado de respeitar a diversidade de credos e, ao mesmo tempo, seu dever de promover os princípios sobre os quais são erigidas as democracias liberais, princípios esses que se desdobram em um traço característico das sociedades modernas: a esfera pública, espaço em que se elaboram conclusões que hão de guiar as decisões políticas do estado. Conclui-se que é adequada às democracias liberais o modelo de laicidade defendido por Charles Taylor, haja vista fundar-se não só nos princípios de uma sociedade liberal, remetendo àquilo que nela é mais fundamental, mas também por ser consistente com uma perspectiva correta acerca do fenômeno religioso. Ao ser responsivo às religiões públicas, bem como a todas as outras visões de mundo com expressões políticas, o estado terminaria por funcionar como um regime genuinamente democrático, pois, conforme se depreende das leituras das obras consultadas, regimes democráticos devem responder a todos de forma igualitária.

Palavras-chaves: Ordem Moral Moderna. Democracia Liberal. Laicidade. Liberdade. Autogoverno. Esfera Pública.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 A ORDEM MORAL MODERNA E A ESFERA PÚBLICA	11
2.1 A DOMESTICAÇÃO DA NOBREZA E AS ORIGENS DO ESTADO MODERNO	11
2.2 A SOBREPOSIÇÃO DE AGENDAS E OS NOVOS PARADIGMAS DE SOCIABILIDADE	14
2.3 A ORDEM MORAL MODERNA.....	17
2.4 O IMAGINÁRIO SOCIAL MODERNO	20
2.5 O SECULARISMO E A AÇÃO HUMANA	22
2.6 A ESFERA PÚBLICA	25
3 AS RELIGIÕES PÚBLICAS E OS BENS DA LAICIDADE	30
3.1 A ESFERA PÚBLICA E AS DEMOCRACIAS LIBERAIS	30
3.2 AS RELIGIÕES PÚBLICAS E A RESTRIÇÃO À DELIBERAÇÃO	35
3.3 OS BENS DA LAICIDADE NAS DEMOCRACIAS LIBERAIS	38
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	47
REFERÊNCIAS	50

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho busca analisar, à luz da Filosofia Política de Charles Taylor, o que é laicidade, quais os limites da religião na esfera pública e como o estado deve lidar com a diversidade de credos e visões de mundo dos indivíduos que participam da tomada de decisões políticas.

Também se tentará com o trabalho em questão apontar diretrizes por meio das quais se possa tornar a laicidade efetiva na satisfação dos bens que servem de eixo às democracias liberais, visto serem essas últimas compostas por indivíduos cujas visões de mundo são, no mais das vezes, divergentes em função de suas respectivas razões fundamentais, sendo aludida constantemente a necessidade de se construir uma ordem política em que prevaleçam os princípios da liberdade e do autogoverno, ambos fundamentados na igualdade, de modo a se dirimir as tensões existentes entre as razões religiosas e a laicidade.

Constitui um de nossos objetivos buscar soluções teóricas por meio das quais se promova uma conciliação entre o dever do estado de respeitar a diversidade de credos e, ao mesmo tempo, seu dever de promover os princípios sobre os quais são erigidas as democracias liberais, que, por sua vez, se desdobram em um traço característico das sociedades modernas que funciona como condição de sua existência: a esfera pública, espaço em que se elaboram conclusões que hão de guiar as decisões políticas do estado.

O presente trabalho encontra sua justificativa na necessidade de se estabelecer com clareza o que é a laicidade e entender quais são os limites da religião no espaço público, dado as relevantes mudanças ocorridas no cenário político catalisadas pela religião, que, por sua vez, vem retomando sua importância na configuração das democracias existentes no mundo ao se inclinar cada vez na direção da participação dos processos deliberativos ocorridos na sociedade civil.

Quanto à metodologia, o presente trabalho se classifica como pesquisa básica estratégica, com a finalidade de aprofundar o conhecimento dos assuntos de teoria do Estado, e da ciência política e Filosofia do Direito. A abordagem será qualitativa, buscando analisar as informações adquiridas nas obras e artigos estudados. O método será o hipotético-dedutivo, empenhando-se em confirmar, nas experiências

históricas e coerência racional das ideias apresentadas pelos autores, se são válidas as teses sustentadas pelos autores trabalhados.

Será realizada pesquisa bibliográfica como procedimento do mister proposto, iniciando-se por uma análise do imaginário social moderno responsável pelo secularismo moderno, feita por meio dos trabalhos do já mencionado Filósofo Canadense. No capítulo correspondente a tal análise, se explanará quais fatores auxiliaram na concepção de uma nova ordem moral cujos princípios estruturam as democracias modernas. Também se falará dos traços característicos dessa mesma ordem, sobretudo o secularismo e a esfera pública.

Com base em tais explicações, em seguida será trazida à tona a relação existente entre as religiões públicas e as respostas que a elas foram dadas por parte dos teóricos do liberalismo político. Ainda à luz das obras de Taylor, será suscitada a possibilidade de ser a Laicidade mais que um arranjo institucional, mas um uma forma de se maximizar os princípios que servem de fundamento para as democracias. Será investigado também o que vem a ser, em regimes democráticos, o Esfera Pública e quais são as limitações que se impõem à Religião nele.

2 A ORDEM MORAL MODERNA E A ESFERA PÚBLICA

Para que se consiga ter uma visão mais clara da tensão ora existente entre a religião e as democracias liberais, cumpre se debruçar sobre como ela se constituiu. Para tanto, é preciso olhar para a gênese do que se convencionou chamar de Modernidade¹, compreendendo quais eventos propiciaram sua emergência e quais as formas sociais que lhe são próprias.

No presente capítulo, será descrito o caminho palmilhado pela sociedade ocidental para que atingisse a configuração assumida na contemporaneidade, apresentando-se, a princípio, a relação entre o estabelecimento de novas formas de sociabilidade e suas repercussões na maneira como se passou a enxergar o Estado.

Posteriormente, será explicado o conceito de Ordem Moral Moderna, a fim de que se lance luz sobre os bens a serem perseguidos pelo Estado e quais as condições de existência das Democracias Modernas, também se esclarecendo quais formas sociais tornaram a ser incorporadas no repertório de práticas coletivas que formam aquilo que será chamado de Imaginário Social Moderno. Ao esclarecer o sentido de tal conceito, também se tratará do processo de secularização no Ocidente.

A Esfera Pública é fator importante para que se entenda a própria modernidade, dela se ocupando a última parte deste capítulo, sendo isso exigido para que depois se aborde a relação que se deve estabelecer entre os as visões religiosas esposadas pelos membros da sociedade e o autogoverno.

2.1 A DOMESTICAÇÃO DA NOBREZA E AS ORIGENS DO ESTADO MODERNO

Desde o século XV, a nobreza europeia passou a cultivar um novo entendimento de si proveniente de sua *domesticação*, termo que, para Charles Taylor (2004, p. 34), traduz as mudanças que levaram uma classe caracterizada pela belicosidade a se enxergar não mais como guerreiros semi-independentes, mas como

¹Charles Taylor, ao falar sobre Modernidade, evita definições simplistas ao afirmar existirem diversas modernidades, apontando para o fato de que houve culturas que se modernizaram por caminhos que não o trilhado pelo Ocidente. Assim, ele concentra seus esforços não na direção de definições, mas nas formas sociais que são peculiares à Modernidade, o que as sociedades modernas mantêm em comum, quais seus traços distintivos em relação as outras anteriores e o auto-entendimento que tem de si. É, segundo ele, nesse último aspecto, denominado de Imaginário Social, que se pode encontrar as respostas para os problemas que se impõem na contemporaneidade.

cortesãos, servos da Coroa e da Nação. A educação humanística, então, tornou-se uma exigência no treinamento das elites, que por meio dessa mesma educação estariam aptas a governar e atuar no aconselhamento da realeza, auxiliando-a:

Do novo cavaleiro não se exigia principalmente um treinamento em armas, mas uma educação humanística que lhe possibilitasse se tornar um governador civil. A função era agora informar e persuadir primeiro colegas e, por fim, o poder dominante. Era necessário cultivar a capacidade de auto-apresentação, a retórica, a persuasão, a capacidade de fazer amigos, de parecer formidável, de acomodar-se e de ser agradável. (TAYLOR, 2004, p. 34, tradução nossa)

As cortes, por sua vez, deixaram de ser o ambiente em que a belicosidade se manifestava e se tornaram o ambiente em que os cortesãos habitavam para que pudessem aconselhar os governantes. Tal mudança é significativa, sobretudo quando se leva em consideração o fato de que as antigas cortes eram o lugar onde os guerreiros, normalmente independentes de qualquer outro poder, se congregavam para que pudessem combater e, por meio desses combates, manifestar as hierarquias existentes em torno da Casa Real (TAYLOR, 2004, p. 34).

Essa transformação engendrou nas Elites “[...] novos modos de sociabilidade, novos ideais e novas noções de qual era o treinamento necessário para que seu papel fosse cumprido” em que “[...] o paradigma que define a nova sociabilidade não é o combate ritualizado, mas a conversação, o falar, a agradabilidade, a persuasão, em um contexto de quase-igualdade” (TAYLOR, 2004, p. 34, tradução nossa).

Nesse contexto, a ideia de “cortesia” assume nova conotação, descrevendo as qualidades que se passou a exigir da nobreza – ser cortês era dispor dos modos atinentes à vida na corte. Concomitantemente, passa a se consolidar uma associação entre o termo “cortesia” e “civildade”, sendo essa última traduzida como “[...] aquilo que temos e não é possuído por aqueles outros, que não possuem as excelências, o refinamento e as importantes conquistas que valorizamos em nosso modo de viver – os outros são selvagens” (TAYLOR, 2004, p. 35, tradução nossa).

Tal noção de civilidade passou a ser nutrida na Renascença e, havendo entre ela e a noção de cortesia um vínculo estreito, lhe era subjacente o contraste entre civilidade e selvageria ou entre a “vida na floresta” e “vida na cidade”. Charles Taylor (2004, p. 36) o demonstra mencionando o “état policé” da França do século XVII como sendo algo não possuído pelos “selvagens” e afirma que a primeira expressão é uma das muitas que tem por raiz a palavra grega “polis”. E é nessa mesma raiz grega que

se encontram os germes da civilidade: o termo grego “polis” foi traduzido no mundo latino como “Civitas”, vindo a formar posteriormente o termo “Civilidade”.

A cidade – ou polis – para Aristóteles era o único lugar em “[...] que o homem pode viver a boa vida em qualquer sentido pleno, e dado que a boa vida é o fim natural do homem, o Estado [Cidade-Estado] deve ser chamado de sociedade natural” (COPLESTON, 1993, p. 351, tradução nossa). A natureza do homem, portanto, impõe que ele se integre a outros homens, porquanto é incapaz de viver por ele mesmo, em isolamento (REALE, 2012).

Ao contrário dos sofistas, portanto, Aristóteles não pensava na Cidade-Estado, ou “polis”, como sendo uma criação da convenção humana, mas, bem como na Antiguidade, a cidade era vista como o lugar em que a vida humana atingia seu melhor, alcançando as excelências que em outro lugar não se alcançavam (TAYLOR, 2004, p. 36). O Estagirita o confirma em sua obra política:

Estas considerações evidenciam que uma cidade é uma daquelas coisas que existem por natureza e que o homem é, por natureza, um ser vivo político. Aquele que, por natureza e não por acaso, não tiver cidade, será um ser decaído ou sobre-humano, tal como o homem condenado por Homero como “sem família, nem lei, nem lar”. (ARISTÓTELES, 1998, p. 51)

Para além da continuidade etimológica, portanto, a noção de civilidade que se desenvolvia na Europa estava em acordo com o mundo clássico em sua perspectiva política: ser civilizado era estar sujeito a um Governo, à lei. Para Aristóteles, por exemplo, a própria definição de cidadania – que, posteriormente, servirá de aporte para a ideia de civilidade – carregava consigo a necessidade de se participar do Governo da coisa pública, exigindo-se o envolvimento com a elaboração de leis, com a sua aplicação e com a administração da justiça para que se fosse considerado cidadão (REALE, 2012, p. 131).

Segundo Taylor, o modo de Governo era parte do que se designava pelo termo. Como exposto acima, civilidade era algo não possuído pelos selvagens, a quem faltavam “os ingredientes daquilo que pensamos ser o Estado Moderno, um instrumento contínuo de Governo nas mãos de quem se concentrava uma grande quantidade de poder sobre a sociedade” (TAYLOR, 2004, p. 36, tradução nossa). Resta clara, portanto, a relação entre civilidade e o Estado Moderno, que, conquanto se desenvolvia, passava a ser visto como um dos traços distintivos daquela._

Na Renascença, porém, civilidade não era algo que o homem possuía naturalmente, antes, se tratava do fruto de um trabalho árduo, de um esforço concentrado para transformar aquilo que possuía de selvagem. Envolvendo tanto um Governo ordenado quanto paz doméstica, a noção que se tinha de civilidade abarcava também o desenvolvimento das artes e das ciências, além de uma educação sã e polidez.

Nada disso era concebido sem disciplina, sendo essencial que a civilidade fosse alcançada por meio de um processo de treinamento cujo fim era a transformação de uma natureza outrora selvagem. Mesmo as elites deveriam se sujeitar à disciplina, para que fossem moldadas segundo os novos parâmetros de socialibilidade, que incluíam, conforme já dito, a civilidade (TAYLOR, 2004, p. 37).

2.2 A SOBREPOSIÇÃO DE AGENDAS E OS NOVOS PARADIGMAS DE SOCIABILIDADE

Ainda que a noção de civilidade alumie o processo de domesticação da aristocracia europeia, essa mesma noção de civilidade, compreendida como fruto da disciplina, se espalhou para além da nobreza. É necessário, portanto, observar o papel da disciplina e da civilidade, que, conforme se viu, dela decorria, na transformação de outras classes que não a aristocrática, uma vez que proporcionaram uma transição pela qual passaram sociedades inteiras na Europa desde o século XV, e não somente um estrato da sociedade. Segundo Taylor:

[...] É preciso que se entenda a noção de civilidade não somente no contexto da domesticação da nobreza, mas em relação com uma tentativa ambiciosa muito mais ampla de reconstruir todas as classes da sociedade através de novas formas de disciplina - econômica, militar, religiosa, moral - que é uma característica marcante da sociedade Europeia desde o século XVII. (TAYLOR, 2004, p. 39, tradução nossa)

Essa tentativa de reconstruir outras classes por meio da disciplina foi impulsionada pelos reformadores religiosos – católicos e protestantes –, que viam numa vida social ordenada a expressão de conversão. A Reforma Calvinista, a seu tempo, além de retomar os princípios contidos nas epístolas do Apóstolo Paulo, conduzindo a mudanças significativas na religiosidade europeia, terminou por trazer soluções para as crises enfrentadas pela sociedade no momento de sua eclosão. Para

o Reformador Genebrino, o “[...] restabelecimento espiritual e a recuperação da ordem civil caminhavam juntos” (TAYLOR, 2004, p. 40, tradução nossa).

Uma sociedade ordenada, com um Governo devidamente estabelecido, compunha a ambição dos Calvinistas, de forma que “o individualismo protestante, segundo Williaime, envolvia a substituição de uma sociedade dominada pelo poder da igreja por uma sociedade de indivíduos crentes e ‘bem educados’” (MAGALHÃES FILHO, 2014, 119). Michael Walzer o atesta quando diz que:

Na medida em provavam sua regeneração por meio de seu rigoroso autocontrole, os santos atuavam no mundo. Eles não se retiravam para algum êxtase privado. [...] O santo era o ativista cristão militante e sua atividade o conduzia para além da Igreja. Ele não somente participava do Governo congregacional, mas também criava a comunidade santa. (WALZER, 1965, p. 54, tradução nossa)

Houve uma convergência entre a reforma moral conduzida pelos reformadores religiosos e as intenções dos governantes de remodelar outras classes da sociedade por meio da disciplina, tendo ocorrido o que o filósofo canadense denominou de sobreposição de agendas (TAYLOR, 2004, p. 41). Os interesses de ambos se interseccionaram porque uma vida social ordenada e menos violenta era objetivo primaz dos governantes, que viam na religião uma fonte de disciplina, e para os reformadores, por sua vez, essa mesma vida social ordenada era de suma importância, haja vista ser o produto de conversões ao que entendiam ser o cristianismo em sua versão mais coerente com o que fora ensinado por Cristo e seus discípulos.

Conquanto se entremeavam, os planos de governantes e reformadores religiosos impulsionaram, ao longo do século XVII, a promulgação de leis que possuíam o objetivo de tornar civilizada a sociedade e, além disso, fazer com que os súditos se voltassem ao trabalho, assumindo uma perspectiva racional que se volvia à produtividade, induzindo-os à auto-disciplina. Essas leis eram “tentativas das estruturas estatais [...], na França e na Europa Central, de moldar [...] o bem-estar econômico, educacional, espiritual e material de seus subordinados [...] visando a melhoria de seus súditos” (TAYLOR, 2004, p. 44, tradução nossa).

Se é verdade que motivações pragmáticas serviam de plano de fundo para as leis desse período – como, por exemplo, o de criar uma população capaz de fornecer soldados eficientes e da qual os recursos com que fossem pagos pudessem ser

extraídos (TAYLOR, 2004, p. 45) –, existia também uma busca por melhorias na condição dos próprios súditos, melhorias essas que passam a ser vistas como um fim em si mesmo: no século XVIII, já se passa a ver a incorporação de ideais Iluministas às leis, “[...] havendo maior ênfase nos aspectos materiais, produtivos, da atividade humana em nome dos benefícios que poderiam ser concedidos aos indivíduos e para toda a sociedade” (TAYLOR, 2004, p. 45, tradução nossa).

Já no século XVIII, as elites passam a ser compostas por outras classes não mais associadas a características aristocráticas, a traços atinentes aos nobres. Passaram a se envolver com o Governo indivíduos de quem a principal atividade era voltada à economia, o que se explica tanto pela abertura para que burgueses ocupassem mais espaço, como pelo fato dos membros de classes dominantes se voltarem a práticas comerciais.

Consequentemente, na medida em que a elite atravessava tal mudança, se passou a associar ao comércio o poder de submeter os valores marciais e militares, lhes dando novo papel que não aquele que possuíam antes, quando mantinham domínio sobre a cultura humana; dessa forma, se fortaleceu a percepção de que a sociedade era um ambiente de benefício mútuo, em que seus participantes, como no comércio, estariam implicados na satisfação das necessidades uns dos outros.

Com a ampliação daqueles que poderiam tomar parte na elite governante, também se viu crescer o apreço por condições de quase-igualdade, em oposição às noções hierárquicas que antes vigoraram, e foi ganhando contornos mais discerníveis a ideia de que se pertencia à sociedade ainda que não se fosse nobre.

Também se viu crescer a ênfase na virtude da benevolência, que deveria ser perseguida no seio da sociedade política. Tal ênfase se origina nos objetivos do que se entendia por civilidade: a harmonia e a suavização das relações na sociedade.

Vê-se, assim, uma dinâmica no poder transformador da noção de civilidade, que atravessa os limites da classe aristocrática e conforma outras classes que não a classe governante, chegando a conformar a própria sociedade e a imagem que dela se tinha. Se debruçando sobre essa dinâmica, o que se entrevê, conforme já dito, é a noção de civilidade associada a um novo modelo de sociabilidade em que a *conversação* em um ambiente de semi-igualdade se torna cada vez mais comum (TAYLOR, 2004, p. 35).

O novo paradigma de sociabilidade, calcado na conversação, aponta para uma percepção de sociedade em que se evoca a troca mútua – ideia que se impõe na

Modernidade – em detrimento da ordem hierárquica característica do medievo, visto que é por meio do diálogo que se tomam decisões políticas. De semelhante modo, o projeto de, por meio da disciplina, transformar as classes não pertencentes à elite também sugere:

[...] Uma quebra com a antiga noção de ordem, no sentido semi-platônico de uma Forma ideal subjacente ao real e operando para sua realização – ou, ao menos, operando contra o que quer que a infrinja [...]. Tal objetivo se encaixa com a noção de ordem como fórmula a ser realizada por um artifício construtivo, o que é oferecido pela ordem moderna; as sociedades emergem da agência humana pelo contrato, mas Deus nos deu o modelo a ser seguido. (TAYLOR, 2004, p. 46, tradução nossa)

2.3 A ORDEM MORAL MODERNA

Nesse sentido, é possível estabelecer uma relação entre o processo de desenvolvimento da noção de civilidade e uma nova ordem moral, a Ordem Moral Moderna, que encontrou terreno fértil no contexto ora descrito. Em oposição aquela que lhe precedeu, ela tem por característica a visão de que na sociedade devem ser satisfeitas as necessidades dos indivíduos que a compõem, ou seja, “a sociedade deixa de ser um dado que se impõe a todos, um meio fatal e hierarquizado para tornar-se [...] empresa coletiva da qual cada um participa com zelo igual e direitos iguais” (MAGALHÃES, 2014, p. 231).

A visão pertencente à pré-modernidade em muito se distanciava dessa nova ordem moral, posto que se assentava sobre uma ideia de um cosmos em que se via impressa uma escala de dignidade, uma grande *cadeia dos seres* em que todos possuíam uma função determinada não pela contingência, mas pela natureza das coisas, pela essência de cada criatura. Com profundas influências do Platonismo, essa visão foi determinante no medievo e ainda no século XVII:

A grande cadeia foi derivada originalmente da teoria neoplatônica, e apesar de nunca ter se feito ausente no pensamento medieval, os platonistas da Renascença trouxeram-na novamente com mais intensidade e vivacidade. A cadeia era presidida por um Deus de enorme fecundidade e bondade [...]. Fora de si, esse Deus havia conformou todas as formas possíveis de existência, em todos os graus possíveis de excelência [...]. Dirigido por nada senão bondade ou necessidade inexorável, ele havia preenchido todos os lugares vagos no cosmo. Todas as espécies criaturas e todas as formas inanimadas possuem seu lugar na grande cadeia: anjo, homem, animal, planta e pedra — e cada um desses era dividido novamente em membros inferiores e membros superiores. (WALZER, 1965, p. 153, tradução nossa)

Contudo, ao se olhar para o contexto já descrito, é possível ver ruir essa percepção anterior e notar o desenvolvimento de uma nova perspectiva acerca da sociedade. Segundo Taylor (2004, p. 4), portanto, se inaugura na modernidade uma visão de sociedade cujo traço distintivo é o benefício mútuo, de serviço mútuo, em que cada indivíduo deve atender às necessidades do outro na sociedade – até mesmo as estruturas da sociedade devem ser tomadas como instrumentos desse fim. Ganhando cada vez mais contornos econômicos, comerciais, a sociedade passa a ser vista como o resultado da natureza racional e sociável daqueles que a compõem, em profunda dependência, portanto, de um elemento ôntico não mais situado fora do homem.

Para além das razões históricas e sociais já abordadas responsáveis por aplinar o caminho que a fez dominante na contemporaneidade, é possível ver as raízes da Ordem Moral Moderna nas novas teorias da lei natural, que surgiram como resposta às guerras religiosas que marcaram a Europa Moderna logo em seus primeiros dias.

Tendo por representante, a princípio, Hugo Grócio, o que se propôs com tais teorias foi uma ordem moral cujo componente ôntico era a natureza dos indivíduos que constituíam a sociedade política, sendo tal ordem subjacente a esta última. O eminente jurista afirma que:

Ainda que sendo um animal, o homem é um tipo especial, mais afastado das demais espécies do que cada uma delas se distancia uma das outras – há o testemunho de muitas ações peculiares à espécie humana. Dentre as coisas que só o homem possui há o desejo pela sociedade (*appetitus societatis*), isto é, pela comunidade com os que pertencem à mesma espécie, mas não uma comunidade de qualquer tipo, mas uma em que haja paz e com uma ordem racional. (GROTIUS, 2005, p. 1747, tradução nossa)

Ao falar sobre as ações empreendidas pelo homem, assevera que é racional supor que sua origem é um princípio interno associado unicamente à natureza humana (GROTIUS, 2005, p. 1747). Logo, ao definir o que é a sociedade política e quais seus fins, Grócio termina por trazer à luz uma ideia de ordem moral em que se indica como se deve viver em sociedade (TAYLOR, 2004).

Tal ordem moral, conforme mencionado, dá à Modernidade os contornos que lhe são próprios ao trazer à tona uma visão da sociedade em que seu fim é o mútuo benefício dos indivíduos que a compõem e a defesa de seus direitos, sendo os laços políticos não mais que a aplicação desses laços morais que integram os indivíduos:

A ideia de ordem moral subjacente enfatiza os direitos e obrigações que temos como indivíduos em relação uns aos outros, antes ou de maneira prioritária ao laço político. [...] Mesmo a autoridade política só é legítima porque com ela consentiram os indivíduos (o contrato original), e esse contrato cria obrigações compulsórias em virtude do princípio preexistente de que promessas devem ser cumpridas. (TAYLOR, 2004, p. 4, tradução nossa)

John Locke também se concebe como um intelectual pertencente à escola de pensamento da qual Grócio faz parte, ainda que, diferente deste, sua teoria dos direitos naturais seja mais prescritiva que hermenêutica - se Grócio busca conferir legitimidade à autoridade política com suas ideias, tomando-as por leitura da realidade, Locke lança, com sua teoria, uma justificativa para revoluções e com ela fundamenta as limitações ao Governo (TAYLOR, 2004, p. 5).

Em Locke, se vê ganhar forma uma percepção comercial ou econômica da sociedade, em que as relações mútuas são vistas em termos de trocas rentáveis e “[...] atividades ‘econômicas’ (isto é, ordenadas, pacíficas, produtivas) se tornam modelo para o comportamento humano e a chave para a coexistência harmônica” (TAYLOR, 2004, p. 15, tradução nossa).

Dessa maneira, é erigido no plano teórico o fundamento da contemporânea percepção de sociedade que, desfavorecendo o complementarismo hierárquico que marcou as sociedades pré-modernas, já se vinha consolidando no repertório de práticas da sociedade: o filósofo inglês termina por ecoar as mudanças ocorridas no Ocidente, haja vista que sua filosofia se encontra em consonância com as mudanças já dantes ocorridas com a eclosão das novas modalidades de sociabilidade que se passou a cultivar na Renascença.

Nesse sentido, o que fora preconizado por John Locke e Hugo Grotius passa a se irradiar e criar raízes no mundo europeu – para Taylor, a exigência do *consentimento original*, por exemplo, se desenvolve e amadurece sob a forma da doutrina da soberania popular sob a qual se vive hoje. Mais que isso, a teoria dos direitos naturais redundou em limitações à ação do Executivo e do Legislativo nos Governos contemporâneos por meio das Cartas Constitucionais, que ora se encontram plenamente incorporadas à Política e ao Direito (TAYLOR, 2004, p. 5).

O eminente Filósofo Canadense também elenca como desdobramento dessas teorias a garantia de igualdade. Sendo um dos pressupostos daquilo que se chamou de “Estado de Natureza”, a igualdade tornou-se um ideal que teve expandido o seu raio de ação, passando a se aplicar em novos contextos e tornando-se aríete para que

provisões contra a discriminação e em favor do tratamento igualitário fossem implementadas em parte considerável do mundo.

2.4 O IMAGINÁRIO SOCIAL MODERNO

A permanência na contemporaneidade da ordem moral contida nas teorias dos direitos naturais aponta para um fato necessário à compreensão da Modernidade e de suas peculiaridades: a ordem moral cujos fundamentos se podem encontrar em Grócio e Locke se expandiu de forma a se mover para além do nicho em que se encontrava, pois, se antes esposada somente por intelectuais e pensadores, passou a se incorporar à auto-compreensão das sociedades contemporâneas, constituindo o seu eixo. “Nesse processo”, diz Taylor (2004, p. 28), “o que era originalmente apenas uma idealização se desdobra em um complexo imaginário na medida em que é tomado e passa a se associar a práticas sociais”.

O que ora se denomina *auto-compreensão das sociedades* é o conteúdo do importante conceito tayloriano de “imaginário social”, que também se define como sendo o entendimento comum que propicia práticas coletivas em determinada sociedade, lhes conferindo legitimidade e sentido, conforme segue:

O que estou chamando de imaginário social se estende para além do entendimento imediato de fundo que dá sentido a nossas práticas. [...] Então esse entendimento pressupõe, para que faça sentido, uma apreensão mais ampla de toda a nossa situação: de que forma estamos em relação uns aos outros, como chegamos onde agora estamos, como nos relacionamos com outros grupos, e afins. [...] (TAYLOR, 2004, p. 25, tradução nossa)

Antes que os indivíduos pudessem teorizar acerca de si e das práticas peculiares da vida social em seu entorno, as sociedades já compartilhavam um imaginário social, ou seja, uma compreensão inarticulada e indefinida acerca de si e da situação em que se encontrava, compreensão essa que dava sentido às características de que dispunha.

Ainda que não podendo ser esquadrinhado, o imaginário social sempre existiu e conferiu sentido às práticas sociais. Nele se encontram as perspectivas que certa sociedade nutre sobre como os indivíduos se integram e quais expectativas devem ter em relação uns aos outros. Mesmo as ações empreendidas no seio da sociedade

carregam consigo uma compreensão vasta das relações estabelecidas entre os indivíduos e das relações destes com o poder constituído (TAYLOR, 2004, p. 24).

Assim, é o imaginário social a âncora que mantém os indivíduos estáveis quanto aquilo que são, quanto ao que foram e quanto aquilo que os conduziu àquele estado em que se encontram – há uma narrativa acerca da história das sociedades que subjaz a todas as práticas coletivas e que as condiciona na sociedade, moldando a maneira como a própria sociedade enxerga a si mesma.

Dessa forma, se pode notar que os traços que se descreveu até então constituem aquilo que as sociedades ocidentais incorporaram a seu imaginário social: a noção de igualdade, a ideia de benefício mútuo – que, por sua vez, adveio de uma erosão da ordem moral que lhe precedeu e que encontrou amparo nos escritos dos filósofos mencionados – e a doutrina da soberania popular (TAYLOR, 2004).

Também não se pode ver em outro lugar as origens do individualismo, elemento constitutivo da Modernidade, senão no imaginário social assentado sobre as mudanças ocorridas desde a Renascença e sobre o que fora pensado pelos teóricos contratualistas e pelos reformadores religiosos. A ênfase que estes últimos davam a uma religiosidade notadamente individualizada, contraposta às formas religiosas precedentes, terminou por imprimir no Ocidente, de forma indelével, a já mencionada concepção moral de uma sociedade cujo fim era a satisfação das necessidades dos indivíduos. Glauco Barreira Magalhães o confirma quando diz que:

O sentimento de que o homem era “indivíduo soberano” apareceu entre o Humanismo Renascentista do século XVI e o Iluminismo do século XVIII, passando a ser o motor que deu dinamicidade ao sistema social da Modernidade. Hall diz que a Reforma e o Protestantismo, que libertaram a consciência individual das instituições religiosas da Igreja e a expuseram diretamente aos olhos de Deus, foram exemplos de movimentos importantes no pensamento e na cultura ocidentais que contribuíram para a emergência da nova concepção de indivíduo. (MAGALHÃES, 2014, p. 114)

O mesmo autor, citando E. Troeltsch, afirma ainda ter sido o protestantismo o responsável por tornar o individualismo um princípio, dado que a verdade para o protestantismo se vê ligada à convicção pessoal. No período de gestação da Ordem Moral Moderna, portanto, os reformadores religiosos tiveram papel crucial para a formação de uma visão da sociedade em que o indivíduo é pedra de toque.

2.5 O SECULARISMO E A AÇÃO HUMANA

Apesar do fundamental papel da religião na formação do Imaginário Social Moderno, o distanciamento da ordem moral anterior, caracterizada pelo complementarismo hierárquico, aponta, a seu turno, para um traço característico da Modernidade, a saber, o secularismo, que é o desaparecimento da dependência ôntica em algo superior, sendo mais que a remoção de Deus ou do Sagrado dos espaços públicos.

Se antes as formas sociais se viam fundamentadas em Deus ou sobre uma ordem que dispunha todos os seres em uma hierarquia – a *cadeia dos seres* –, sendo constante a referência a mitos de origem, no imaginário social moderno é a agência humana que se faz essencial e que é a fonte de instituições, leis e de todo o repertório de práticas coletivas de uma determinada sociedade (TAYLOR, 2004, p. 193).

Não mais o divino nem qualquer mito primordial servem para que se estruture a autoridade política. As ações fundantes não mais se situam em um tempo exemplar, como nos imaginários sociais pré-modernos, nos quais era comum se pensar no tempo ordinário como imerso em um outro tempo superior.

Mircea Eliade (1986, p. 11), importante cientista das religiões, explica que o “[...] o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do princípio”, consistindo em uma explicação das origens de tudo quanto há no mundo:

[...] O mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição[...] Os personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais. Eles são conhecidos sobretudo pelo que fizeram no tempo prestigioso dos “primórdios”. Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam as diversas [...] irrupções do sagrado (ou do “sobrenatural”) no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o Mundo e o converte no que é hoje. (ELIADE, 1986, p. 11)

Antes, com as ordens morais pré-modernas, as sociedades eram vistas como estruturadas sobre as ordens metafísicas que eram seu fundamento e, dessa forma, existiam em função dos mitos que lhes haviam dado as qualidades que nelas se destacavam, devendo existir em coerência com os paradigmas míticos – a sociedade se constituía quando materializava a ordem metafísica que lhe precedia (TAYLOR, 2004, p. 93).

Uma lei que fosse entregue a um povo em um tempo primordial – momento em que os entes sobrenaturais teriam atuado no mundo (ELIADE, 1986, p. 11) – e os integrasse, tornando-os uma sociedade, faria com que as ações comuns nela levadas a cabo estivessem enclausuradas em uma estrutura metafísica. Assim, nas sociedades pré-modernas, as leis tradicionais eram precondições das práticas sociais e estas aconteciam em completa dependência de sua associação a essas mesmas leis, sendo possuidoras de um caráter transcendente. Exemplo disso seria a cidadania em Roma, que, associada à lei, implicava em uma identificação entre a sociedade e suas leis:

A sociedade antiga tinha sua identidade conferida por suas leis. Nos estandartes das legiões, SPQR significava “Senatus populusque romanus”, mas a palavra “população aqui designara os cidadãos de Roma, isto é, aqueles definidos enquanto tais pelas leis. O povo não tinha uma identidade, não constituía uma unidade anterior e externa a essas leis. Isso refletia, como se viu antes, um entendimento pré-moderno comum de uma ordem moral/metafísico subjacente à prática social. (TAYLOR, 2004, p. 92, tradução nossa)

Aqueles que compunham a sociedade praticavam ações que se situavam dentro de uma estrutura que as antecedia metafisicamente, ou seja, tinham sentido dentro de um *framework* (“estrutura”) que integrava o repertório de práticas comuns. Dessa maneira, as ações comuns dentro de uma sociedade eram não mais que o vir a ser daquilo que já estava, em estado embrionário, em sua natureza – eram reiteraões daquilo que já havia sido estabelecido ou por Deus ou por alguma Lei entregue em um tempo primordial, sagrado; as práticas comuns eram câmaras que propiciavam o contato com um tempo exemplar.

Dessa forma, a definição de secularismo não somente implica em uma cisão com o sagrado e com qualquer ideia de devir, mas diz respeito ao modo como a agência humana passa a ser vista. A secularização, componente do imaginário social moderno, é “a rejeição não só de um fundamento divino da sociedade, mas de qualquer ideia de sociedade como tendo sido constituída em algo que transcenda a ação comum contemporânea” (TAYLOR, 2004, p. 93).

É a ação do homem, independentemente de qualquer alusão ao sagrado, que se torna a fonte daquilo que existe em seu entorno. Charles Taylor afirma que “[...] a nova ordem social Providencial deve ser estabelecida pela ação humana, oferecendo

um modelo para a ação construtiva, e não uma matriz de forças com propósito em curso na natureza” (TAYLOR, 2007, p. 541, tradução nossa).

A cisão se dá não só entre a sociedade e o transcendente, mas entre qualquer concepção mítica de um tempo primordial superior, em que forças sobrenaturais irromperam concedendo a um povo as características que lhes faziam ser o que eram. No imaginário social moderno é estabelecida uma descontinuidade entre o sagrado e o homem, que passa a habitar o tempo de maneira diferente, e isso se dá em razão do que surgira com a Ordem Moral Moderna, o que se confirma no que segue:

[...] A poderosa variedade de analogias/assimilações entre o rei e Deus, rei e Cristo, descritas por Kantorowicz, são drasticamente minadas e finalmente dissipadas pelos imaginários que emergiram da ordem do benefício mútuo. (TAYLOR, 2004, p. 186, tradução nossa)

O mesmo autor explica, então, que com o secularismo moderno “todo evento existe somente nesta dimensão, na qual eles estão em maior ou menor distância temporal com outros eventos com os quais mantém relação de causalidade” (TAYLOR, 2004, p. 98, tradução nossa). Passa-se, portanto, a rejeitar qualquer ideia de tempo sagrado – ou primordial, no sentido explicado acima – e, concomitantemente, se torna a adotar uma visão do tempo como sendo unicamente profano, somente nele se concebendo as ações humanas.

Destarte, as práticas coletivas de uma sociedade são enclausuradas no tempo secular de maneira que a “agência comum surge simplesmente na ação comum e como a causa da ação comum” (TAYLOR, 2004, p. 96, tradução nossa). O resultado dessa transformação no imaginário social moderno foi a emergência de:

Um entendimento da vida social e política situada completamente no tempo secular. As origens são vistas agora como sendo ações comuns concebidas no tempo profano, no mesmo terreno ôntico de todas as outras ações semelhantes, mesmo que a algumas dela seja concedido status autoritativo superior nas narrativas nacionais de nosso sistema legal. (TAYLOR, 2004, p. 187, tradução nossa)

Para o filósofo citado acima, foi esse processo de transformação do imaginário social no Ocidente que, dispensando noções de ações transcendentais, culminou na exclusão de uma dependência ôntica da religião na política e, conseqüentemente, contribuiu para a remoção da religião da esfera pública:

A aliança entre a religião individualizada da devoção, obediência, ou da virtude racionalmente entendida, de um lado, e os rituais coletivos, normalmente relacionados ao cosmo de todas as sociedades, de outro, foi quebrado, e em favor daquela primeira. Desencantamento, reforma e religião pessoal se deram ao mesmo tempo. (TAYLOR, 2004, p. 50, tradução nossa)

Apesar disso, porém, Deus, mesmo na Modernidade, ainda é uma fonte de força que ordena a vida de indivíduos ou sociedades, ainda que a religião ocupe um espaço diferente daquele em que se encontrou outrora, estando vinculada, no mais das vezes, às identidades de indivíduos ou grupos e estando, portanto, associada às manifestações religiosas que são cada vez mais privadas, mais pessoais, com menos expressões de caráter público. O caminho que se seguiu desde o início da Modernidade resultou em um afastamento de qualquer noção de um mundo encantado em que existe uma pressão de realidades transcendes capaz de transformá-lo (TAYLOR, 2004, p. 186).

2.6 A ESFERA PÚBLICA

Um outro traço notadamente essencial do imaginário social moderno é a esfera pública, que se trata de um espaço comum em que todos os membros da sociedade estão potencialmente envolvidos. Nesse espaço, os indivíduos se comunicam por intermédio de uma variedade de mídias e, por meio do debate crítico, chegam a ponderações racionais que sustentam um *entendimento comum* acerca de questões importantes, em que “[...] tal entendimento comum é proveniente de uma visão reflexiva surgida do debate crítico” (TAYLOR, 2004, p. 88, tradução nossa).

A Esfera Pública é qualitativamente diferente das demais assembleias que, concentradas em determinados locais, são classificadas como tópicas, ao passo que um dos atributos desse espaço comum peculiar à Modernidade é sua metatopicalidade. Os jornais, as conversas casuais, as mídias e os demais locais onde os debates críticos se perpetuam na sociedade formam o espaço amplo no qual se constroem entendimentos comuns, e é a esse espaço amplo – metatópico, portanto – que Taylor (2004, p. 86) chama de Esfera Pública.

Para que exista Esfera Pública, entretanto, é necessário que sejam satisfeitas tanto condições internas quanto condições externas em uma sociedade. As condições externas, ou condições infraestruturais, diriam respeito à pluralidade de fontes independentes responsáveis pela publicação de materiais jornalísticos com base nos

quais se poderia afirmar a existência de uma discussão comum, ao passo que as condições internas dizem respeito à necessidade de que exista uma congruência entre as discussões locais, havendo entre elas uma interreferência.

Jürgen Habermas, ao falar sobre o surgimento da Esfera Pública na Alemanha do século XVIII, aponta para o fato de que, orientados à leitura de novas publicações, os membros daquela sociedade passaram a constituir um novo tipo de público ligado por uma “rede relativamente densa de comunicação pública” (HABERMAS, 2014, p. 38). Citando-o, Taylor (2004, p. 84, tradução nossa) afirma que “[...] publicações dispersas e pequenos grupos, ou trocas locais, se constituem em um grande debate, do qual a opinião pública de uma sociedade inteira emerge”.

Cumprir dizer, entretanto, que a metatopicalidade era um atributo que já antes era possuído tanto pelo Estado quanto pela Igreja. Dessa forma, o que diferencia a Esfera Pública das demais agências metatópicas é sua estreita relação com a Ordem Moral Moderna e, assim, suas características advindas dessa mesma relação. É na própria Ordem Moral Moderna que a Esfera Pública, tal qual surgida no século XVIII, encontra sua gênese.

Trazida à luz por Hugo Grócio e John Locke, a já mencionada ideia de um laço moral que integra os indivíduos e que é anterior à sociedade política se desdobrou em uma percepção de que há um espaço que, fora da política, tem por fim avaliá-la, tomando-a por instrumento da satisfação dos interesses dos membros da sociedade.

Em função disso, Charles Taylor (2004, p. 89) aponta que os membros de uma sociedade política tornaram a ser vistos como compondo não só o Estado, mas como formando uma sociedade fora do Estado e, portanto, extrapolítica. O que fora erigido pelas teorias do direito natural forneceu o alicerce do caráter extrapolítico da Esfera Pública, sendo esse um de seus traços essenciais.

Essa percepção, por fim, foi incorporada ao imaginário social moderno sob a noção de uma esfera pública, que, sendo um espaço independente da política, é responsável por julgar a própria política, de modo que nela os membros da sociedade:

[...] se encontram e perseguem um fim comum; eles formam e entendem a si mesmos como uma associação, que não é, contudo, constituída por estruturas políticas. [...] Ao projetar a esfera pública, nossos antecessores do século XVIII se situaram em uma associação, em um lugar comum de discussão que nada devia às estruturas políticas, mas eram vistas como existindo fora delas. (TAYLOR, 2004, p. 92, tradução nossa)

Além da referida percepção de um espaço independente da política que se incorporou ao imaginário social moderno, a ênfase que se deu à liberdade individual nos pensamentos de Grócio e Locke e que redundou na necessidade do consentimento original também moldou a percepção contemporânea de Esfera Pública, importou na demanda do consentimento dos que são governados para que o Governo tome suas decisões. Charles Taylor assevera que:

Essa demanda por um consentimento histórico válido de uma vez por todas como condição de legitimidade pode facilmente se desenvolver em um requerimento por consentimento na atualidade. O Governo deve ganhar o consentimento dos governados — não apenas o consentimento original, mas o consentimento que sirva como uma contínua condição de legitimidade. (TAYLOR, 2004, p. 87, tradução nossa)

Na medida em que se passou a enfatizar o consentimento original, se lançou o fundamento de uma das características essenciais da Esfera Pública, a saber, seu papel na legitimação da política na contemporaneidade. O Governo deve seguir as diretrizes do que nela foi ponderado, sendo moralmente obrigado a exercer suas funções em conformidade com as conclusões a que se chegou por meio do debate público. Tanto a lei que produz quanto o Governo que exerce devem fazer referência à Esfera Pública.

Dessa maneira, se vê que tanto a noção de uma sociedade pré-política ligada por um laço moral entre os indivíduos quanto a ênfase na liberdade individual e no consentimento original maturadas por Grócio e Locke sedimentaram o caráter normativo da esfera pública, fazendo com que jungida à Esfera Pública Moderna estivesse a necessidade de se supervisionar o poder político por algo que lhe seja exterior.

Assim sendo, ainda que extrapolítica, a esfera pública deve ser ouvida pelos Governos na contemporaneidade, haja vista ser o espaço em que “[...]são elaboradas as ponderações racionais que devem conduzir o Governo” (TAYLOR, 2004, p. 89, tradução nossa), mesmo que não seja ela uma partícipe do exercício do poder junto ao Estado. Nesse sentido, o que é novo na Esfera Pública na Modernidade, além de seu caráter extrapolítico, é sua normatividade.

Ainda em sua gênese, por meio das associações comuns àquela época, já se entreviam as normas da igualdade política que se consolidariam no futuro, tendo sido a Revolução Francesa um fator para que a Esfera Pública ganhasse cada vez mais

contornos políticos (HABERMAS, 2014, p. 39). Para Charles Taylor, portanto, “a Esfera Pública habilita a sociedade a chegar a um entendimento comum em um discurso da razão externo ao poder, sem a mediação da esfera política, que, não obstante, é normativo para o poder” (TAYLOR, 2004, p. 91, tradução nossa).

Conforme se leu, para além de sua extrapoliticidade e de sua normatividade, o que faz a Esfera Pública ser o que é na contemporaneidade é sua natureza distinta tanto da Igreja Cristã quanto de outras agências metatópicas: não é o poder político que determina o que é ponderado na Esfera Pública nem é ele a fonte de sua legitimidade, muito menos o é a lei da natureza ou mesmo Deus.

Ainda que se possa articular parâmetros pré-modernos no discurso na Esfera Pública, vige nela certa descontinuidade com o sagrado. Além de sua natureza discursiva - por meio do qual são propugnadas ponderações emanadas da razão -, é sua radical secularidade aquilo que torna a distingui-la.

Além de estar fora do âmbito da política, a Esfera Pública também se encontra fora de qualquer *framework* em que a sua origem se deva a qualquer ação que não a humana, ou seja, diferentemente das agências metatópicas pré-modernas, a Esfera Pública é radicalmente secular, pois é constituída somente pela ação comum levada à cabo pelos membros da sociedade (TAYLOR, 2004, p. 187).

Com isso, há, conforme explicado acima, uma descontinuidade entre esse traço essencial do Imaginário Social Moderno e qualquer noção do sagrado, mas, além disso, como é peculiar à Modernidade, existe na contemporaneidade uma percepção de que a Esfera Pública surge da agência do homem sem qualquer alusão a uma ação transcendente.

No imaginário social pré-moderno, o que se tinha eram agências metatópicas que se fundamentavam sobre uma dependência ôntica do sagrado ou de alguma outro componente transcendente – os membros da sociedade percebiam suas próprias ações como constituídas por um fundamento relacionado a Deus, a uma cadeia dos seres ou a alguma lei que os definisse. Uma agência metatópica cuja autoridade não estivesse vinculada ao sagrado, ou ao transcendente, era inimaginável (TAYLOR, 2004, p. 187).

Na Esfera Pública, contudo, o que se vê é uma independência de qualquer realidade superior e o alheamento de qualquer ideia de tempo superior que pudesse moldá-la, fosse por meio de uma lei tradicional ou de alguma hierarquia que

dispusesse os indivíduos em alguma forma de ordem que condicionasse as ações comuns.

A Esfera Pública, destarte, é uma associação por meio da qual se alcançam *entendimentos comuns* através da troca de ideias, não sendo constituída por qualquer coisa alheia à ação comum. Ela não possui, portanto, qualquer caráter transcendente, posto que, rompendo não só com qualquer remissão ao divino, contorna as menções às leis entregues em um tempo superior e aos mitos que narram o que nele ocorrera, conforme é confirmado a seguir:

[...] A Esfera Pública do século XVIII, portanto, representa uma instância de um novo tipo: é uma agência comum e um espaço comum metatópico sem que sua constituição tenha se dado por uma ação-transcendente, sendo uma agência fundamentada somente em suas próprias ações comuns. (TAYLOR, 2004, p. 96, tradução nossa)

A Esfera Pública é um espaço, portanto, que, além de metatópico e extrapolítico, é radicalmente secular.

3 AS RELIGIÕES PÚBLICAS E OS BENS DA LAICIDADE

No presente capítulo, se irá abordar, a princípio, a relação existente entre a Esfera Pública e as democracias liberais, argumentando-se em favor da existência daquela como sendo uma condição sem a qual não podem existir sociedades verdadeiramente democráticas. Para tanto, será buscado fundamento no que foi exposto no capítulo anterior.

A seguir, será explanada a resposta que se dá ao surgimento das religiões públicas, que passam a tomar parte nos debates públicos, ainda que lhes sendo imposta uma restrição deliberativa na medida em que passam a ser vistas segundo o consenso liberal, que veem nas razões religiosas um perigo à democracia e à concepção que possuem de separação entre poder eclesiástico e autoridade política.

Por fim, será proposto o modelo de laicidade baseado em bens da democracia com base no qual se poderá dirimir as tensões existentes entre perspectivas secularistas que veem na religião uma ameaça e razões religiosas que se comprometem com o debate público que se dá na Esfera Pública.

3.1 A ESFERA PÚBLICA E AS DEMOCRACIAS LIBERAIS²

A Esfera Pública mantém profunda relação com a Ordem Moral Moderna, conforme resta demonstrado. Porém, para além disso, sua existência condiciona a manutenção das Democracias Liberais, bem como a satisfação de seus fins. Mesmo sob governos despóticos, quando não existe algo a que se possa chamar de Esfera Pública, se exige que seja criada uma falsa sensação de que ali se faz presente o debate público racional responsável por dirigir as decisões dos Governos (TAYLOR, 1995, p. 259).

No que tange à Ordem Moral Moderna, é a Esfera Pública que garante a satisfação de um bem a ela associado, a saber, o autogoverno, que encontra lastro no princípio da soberania popular. A liberdade também aparece como um dos fatores associados à essa mesma ordem, com sua consecução vinculada também ao autogoverno (TAYLOR, 1998, p. 258).

² Democracia Liberal e Sociedade Liberal aparecem como termos intercambiáveis nas obras de C. Taylor que foram consultadas. Política Liberal também aparece como sinônimo desses dois termos.

Por conseguinte, se percebe claramente que é sobre os fatores essenciais da já abordada ordem moral que surgem as democracias modernas, e isso se manifesta pela identificação entre esses fatores e os bens que se busca alcançar nestas últimas. Sob o risco de se incorrer em uma fragilização da democracia na contemporaneidade, cumpre entendê-la como um modelo político que busca a realização máxima da liberdade e do autogoverno coletivo, que são bens fundamentados na igualdade (TAYLOR, 1998, p. 259).

Se deve pensar, portanto, em uma sociedade liberal como “uma tentativa de realizar no grau máximo possível certos bens ou princípios de direito” (TAYLOR, 1998, p. 258, tradução nossa), ainda que se possa associá-la às suas formas sociais características, como o governo representativo, o império da lei e um regime de direitos constitucionalmente protegidos.

Assim, é necessário entender que tanto a liberdade quanto o autogoverno se vêm vinculados às democracias liberais, que, por sua vez, se assentam sobre os traços distintivos da Ordem Moral Moderna, o que faz com que a manutenção da Esfera Pública nelas apareça como condição *sine qua non*, dela carecendo para que existam. O que se deve esclarecer é a maneira como a Esfera Pública serve às democracias e como se deve maximizar o seu papel para que os bens democráticos sejam atingidos cada vez mais em maior grau.

Conforme já se apontou anteriormente, uma das características da Esfera Pública é sua extrapoliticidade, ou seja, o fato de que ela se concebe fora do Estado, sem seu patrocínio e sem sua intervenção na elaboração dos entendimentos comuns que dela surgem; tal característica é responsável por torná-la contígua à Ordem Moral Moderna, mas, além disso, a aproxima da tradição liberal do ocidente na medida em que a situa naquilo que se convencionou chamar de *sociedade civil*, termo que “compreende as associações livres que existem sem o patrocínio oficial [do Estado], normalmente dedicadas a fins que consideramos não-políticos” (TAYLOR, 1998, p. 258, tradução nossa).

O elo entre a sociedade civil e a Esfera Pública existe em função da extrapoliticidade desta última, visto que tal característica abriga consigo a liberdade que se impõe como condição dos Governos na contemporaneidade, pois, conforme explica Taylor, a própria liberdade se vê cingida à manutenção de formas sociais por meio das quais a sociedade possa funcionar de maneira exterior ao Estado, de forma que “[...] a sociedade civil em um sentido forte só existe quando [...] a sociedade pode

operar, como um todo, fora do âmbito do Estado” (TAYLOR, 1998, p. 259, tradução nossa).

Não se pode, portanto, apartar a ideia de Esfera Pública daquilo que é compreendida pelo termo sociedade civil, consistindo aquela em uma das principais formas sociais assumidas por esta última, dela dependendo a própria liberdade:

Ainda que invadidos em alguma medida, o fato desses domínios operarem e serem vistos como operantes por uma dinâmica própria tem sido de crucial importância para a limitação do poder e, logo, para a manutenção da liberdade no Ocidente Moderno. (TAYLOR, 1998, p. 272, tradução nossa)

Por conseguinte, a Esfera Pública é uma das condições de existência das democracias liberais, o que é confirmado por Taylor quando ele afirma que “nenhuma sociedade pode ser chamada de livre sem que nela essas associações voluntárias possam funcionar, e o pulso da liberdade baterá bem devagar onde elas não são espontaneamente formadas” (TAYLOR, 1998, p. 258, tradução nossa).

Além de sua relação com a liberdade, deve ser levada em consideração o quão necessária é a Esfera Pública no que diz respeito à soberania popular. Sendo, além de tudo, um sistema de autogoverno coletivo, a democracia deve primar pela responsividade às decisões tomadas pelos governados e, para tanto, deve possibilitar a existência da Esfera Pública, espaço em que essas decisões são formadas e pelo qual o Governo deve ser supervisionado.

Enquanto na Antiguidade se mantinham receios quanto à opinião pública³, vista como fruto de uma transmissão acrítica sem a mediação do debate, a opinião pública na Modernidade é fator essencial de uma sociedade liberal; isso ocorre porque, emergindo do debate público e sendo produto da reflexão que se dirige à confecção de um consenso acerca do bem comum, a Esfera Pública tem “papel crucial na auto-justificação da sociedade moderna como sendo uma sociedade livre que se autogoverna” (TAYLOR, 1998, p. 260, tradução nossa).

As deliberações legislativas, explica Taylor (1998, p. 264), devem permanecer expostas à pressão que sobre elas se exerce por meio da Esfera Pública. Assim se cumpre o princípio democrático da soberania popular. Na medida em que o Governo se vê moralmente obrigado a seguir as opiniões que se formam na Esfera Pública,

³ Taylor o afirma mencionando a posição de Platão quanto à *doxa* (1998, p. 260), apontando ainda para a visão posterior que se manteve a respeito da “opinião da humanidade (“opinion of mankind”).

também passa a se tornar objeto de sua supervisão, porque suas ações devem ser públicas, evidentes aos governados. O discurso público, ao guiar a política, termina por consolidar as bases de uma sociedade liberal.

Em havendo esfera pública, se confirma a existência de “uma sociedade em que as pessoas formam suas opiniões livremente, tanto individualmente quanto na formação de uma mentalidade comum, e na qual essas opiniões comuns importam, surtindo efeito no Governo ou controlando-o” (TAYLOR, 1998, p. 260, tradução nossa). Dessa forma, cabe à Esfera Pública o papel de comprovar a autenticidade das democracias liberais pois, conforme se viu, há uma relação de dependência entre os princípios advindos da Ordem Moral Moderna, a Esfera Pública – uma das formas sociais assumidas pela sociedade civil – e as democracias.

Assim, se vê claramente a função essencial desempenhada pela Esfera Pública nas sociedades liberais, mas é necessário esclarecer quais fins devem ser alcançados pelas democracias modernas, os quais consistem na determinação das regras e decisões pelos membros da sociedade. Tal determinação se decompõe no que Taylor chama de aspirações democráticas, que são as seguintes:

[...] A massa do povo deve ter algo a dizer sobre o que eles serão e não somente sobre aquilo que são (1); o que eles disserem deve ser genuinamente deles, não tendo sido manipulado pela propaganda, pela desinformação, ou por medos irracionais (2); e o que eles disseram deve refletir suas opiniões e aspirações contra preconceitos impensados e advindos da má-informação. (TAYLOR, 1998, p. 273, tradução nossa)

Essa perspectiva acerca das sociedades liberais termina por trazer consigo ideais quanto à tomada coletiva de decisões que, conforme se viu anteriormente, somente através da Esfera Pública podem se concretizar: é por meio das ponderações advindas desse espaço comum que se constrói a identidade política de uma sociedade e os projetos políticos que dizem respeito a essa mesma identidade; logo, as decisões tomadas coletivamente são o elemento responsável por dirigir o Governo quanto à forma como a própria sociedade se imagina.

Para o pensador canadense (1998, p. 276), não se pode apartar o processo decisório das democracias da forma como a sociedade se enxerga, cumprindo às sociedades liberais atenderem às seguintes condições: os membros que a compõem devem se ver como pertencendo a uma comunidade na qual se compartilham propósitos comuns; os vários grupos que nelas se encontram devem fazer parte do

debate público ao lhes serem dados ouvidos e suas posições devem ter impacto no debate público e as decisões advindas desse mesmo debate devem ser vistas como sendo uma preferência majoritária. Tais condições devem se impor na construção de uma democracia liberal.

É possível que os Governos falhem em satisfazer essas exigências, o que implicaria na exclusão de alguns grupos e, concomitantemente, na pouca influência que alguns deles poderiam exercer nas agendas nacionais, havendo, em consequência disso, uma insatisfação cuja implicação é o sentimento de não pertencimento à unidade que se presume existir na sociedade (TAYLOR, 1998, p. 278).

Para que se evitem tais falhas, é à Esfera Pública que se deve recorrer, pois, conforme se viu até aqui, é ela responsável por integrar os membros da sociedade num debate público que há de influenciar o Governo, se presumindo que, ao funcionar como um espaço comum, nela estarão potencialmente envolvidos todos os cidadãos, de todas os grupos sociais. Mas ao se perceber que a cidadania e o autogoverno se exercem por meio de instituições que formam um sistema político, se torna claro que esses meios sozinhos não conseguem abranger o que se concebe na sociedade civil:

[...] Em uma sociedade moderna, o sistema político estreitamente definido (partidos, assembleias legislativas e o poder executivo) não conseguem, de forma adequada, conduzir o debate por si só. Um debate feito por esses meios somente poderia excluir uma grande quantidade de cidadãos e grupos. (TAYLOR, 1998, p. 278)

Dessa forma, conforme afirmado acima, é afirmado pelo mencionado autor que os debates devem ser conduzidos na Esfera Pública para que nele seja envolvido o máximo de pessoas – é no espaço comum que as discussões devem ser processadas, mas há que se fortalecer o vínculo entre esse espaço comum e o Governo, aumentando a responsividade deste último àquela, ou seja, “na política democrática moderna, a fronteira entre o sistema político e a esfera pública deve ser maximamente porosa” (TAYLOR, 1998, p. 278).

Na medida em que passa a existir maior continuidade entre o que é decidido na Esfera Pública e as decisões tomadas pelo Governo, se passa a atender aos requisitos democráticos acima mencionados e, de modo consistente, se tornam satisfeitos os bens do liberalismo político:

Os bens do liberalismo tem sido plurais, incluindo os três fatores mencionados à princípio: liberdade, autogoverno, e o império do direito fundado na igualdade. Uma sociedade liberal plural leva em conta todos eles, sob pena de haver insatisfação em parcela significativa dos cidadãos. Isso significa que uma política liberal deve se importar com as condições de uma genuína tomada de decisão democrática, e que a esfera pública não deve ser vista somente como uma forma social que limita a política, mas, em si mesma, como um meio de se constituir a política democrática. (TAYLOR, 1998, p. 287, tradução nossa)

3.2 AS RELIGIÕES PÚBLICAS E A RESTRIÇÃO À DELIBERAÇÃO

A religião, segundo Karen Armstrong (2009, p. 11), ao contrário do que fora predito no século XX, não desapareceu nem irá desaparecer. Para ela, especialista em religião comparada, “ainda que muitas pessoas se indisponham com a religião, no mundo atualmente se vê um renascimento da religião” (2009, p. 11, tradução nossa). Dessa maneira, percebe-se que a religião dá mostras de que ocupa cada vez mais espaços, reivindicando-os e ampliando, assim, as demandas por transformações nas democracias modernas que as tornem aptas a gerir a diversidade de crenças e visões de mundo⁴.

José Casanova (1994, p. 65) afirma estar em curso um processo de “desprivatização” da religião moderna, que agora tem abandonado aquilo que era considerado como o lugar que lhe era reservado e “imerge na esfera pública da sociedade civil, tomando parte no processo em andamento de contestação, legitimação discursiva e redefinição de fronteiras” (1994, p. 66, tradução nossa). Com base nisso, Casanova afirma que:

[...] Cientistas sociais devem reconhecer que, a despeito de todas as forças estruturais, das pressões legítimas e das várias razões válidas que empurram a religião para a esfera privada no mundo moderno secular, a religião continua – e provavelmente continuará – a ter uma dimensão pública. (CASANOVA, 1994, p. 66, tradução nossa).

Em consonância com o que foi dito por este autor, Bryan McGraw diz que “[...] ainda que tendo perdido muito de sua autoridade política e social na modernidade, a religião ainda é detentora de um poder incomparável de inspirar e ordenar a vida das pessoas, incluindo sua percepção coletiva de como ordenar a vida política” (2010, p. 44, tradução nossa).

⁴ Weltanschauungen é a palavra correspondente à expressão aqui traduzida como “visões de mundo”.

A religião moderna, portanto, com seu caráter público, recebe do mencionado autor a alcunha de “religião pública”, que corresponde às expressões religiosas que não se voltam somente à condição espiritual ou à salvação eterna de quem as confessam, mas, para além dos limites da espiritualidade, tornaram a aumentar seu raio de influência na medida em que se inseriram na busca por fins políticos e sociais, passando a impactar a vida pública das sociedades e não somente das comunidades que a tomam por eixo. Dessa forma,

[...] A religião como um sistema de valores influencia padrões de voto, corpos eclesiásticos fazem pronunciamentos públicos ou intervêm diretamente na barganha política, movimentos sociais religiosos pressionam por mudanças políticas particulares e religiões – de maneira mais ampla, talvez – estruturam o etos das “civilizações”. (MCGRAW, 2010, p. 40)

A resposta, porém, a esse papel assumido pela religião na Modernidade foi um consenso a respeito dos perigos advindos dessas mudanças, denominado de “consenso liberal” pelo mencionado professor do Wheaton College (2010, p. 2). O consenso liberal diz respeito às conclusões dos teóricos do Liberalismo político com relação à religião nas democracias constitucionais; para eles, estas seriam mais legítimas e estáveis se as religiões fossem excluídas e remodeladas de modo a se tornarem menos incompatíveis com a ordem política.

Segundo tais teóricos, a vida política possuiria fins e propósitos apartados daqueles da vida religiosa, que, por sua vez, não poderia se lançar sobre aquela de modo a sujeitá-la, restando, portanto, “construir uma ordem política pública independente de qualquer direção ou envolvimento significativo de autoridades eclesiásticas ou reivindicações normativas com raízes religiosas” (MCGRAW, 2010, p. 3, tradução nossa).

Por conseguinte, a preocupação central sobre a qual se fundamenta o consenso liberal à respeito do papel da religião no âmbito público é como cidadãos que confessam alguma crença devem empregar suas visões religiosas na política, se devem ou não justificar escolhas políticas em conformidade com perspectivas teológicas particulares (MCGRAW, 2010, p. 65).

Tal preocupação advém dos receios quanto à suposta inclinação que a religião possui às paixões irracionais que colocam em risco a ordem política, afirmando-se, então, que alguns “[...] argumentos deveriam estar fora das fronteiras necessariamente por serem religiosos e seu uso viola a satisfação de obrigações

democráticas de modo central” (MCGRAW, 2010, p. 65, tradução nossa). Disso emana a ênfase na necessidade de se separar Igreja e Estado, exigindo-se que do debate público conduzido na esfera pública seja retirada qualquer referência à religião.

Dessa forma, o consenso liberal termina por desdobrar-se em uma restrição deliberativa, termo criado por McGraw que traduz a ideia de que os cidadãos devem participar da política de forma que todos os outros que lhe ouvem possam endossar aquilo a que dão apoio – não se pode recorrer a plataformas que não são comuns a todos os membros da sociedade. O autor citado resume o que entende ser a restrição deliberativa da forma que segue:

Os religiosos que propõem ou apoiam leis com base em argumentos religiosos que outros cidadãos possivelmente rejeitam o fazem a custo de violarem o que é um compromisso político fundamental com respeito à natureza da política democrática e da liberdade e igualdade de todos. Aqueles que empregam razões religiosas politicamente o fazem a custo daqueles compromissos democráticos e colocam em perigo a ordem democrática. (MCGRAW, 2010, p. 66, tradução nossa)

Não obstante a crítica que se deve fazer à restrição deliberativa, é necessário dizer que ela incorre em uma interpretação de algo ocorrido nas sociedades ocidentais, já abordado no presente trabalho, a saber, o secularismo, processo de diferenciação entre o poder político temporal e a autoridade religiosa (MCGRAW, 2010, p. 41) por meio do qual se consolidou a independência axiológica das agências humanas.

Ainda que lendo esse processo de modo equivocado, cumpre salientar que tal diferenciação, implicada pelo que se explicou ser o secularismo moderno, não mais pode ter suas estruturas modificadas: a separação institucional entre Igreja e Estado não pode ser desconstituída para que se retorne a qualquer modelo teocrático, sob pena de fazer ruir aquele que é um dos fundamentos das sociedades liberais.

Contudo, há que se interpretar de forma correta a secularização moderna, porque há uma profunda diferença entre a independência ôntica das narrativas religiosas na estruturação da política e o papel das religiões públicas na contemporaneidade, que “servem somente como associações livres no contexto de uma sociedade civil divorciada de modo razoavelmente estrito da vida política” (MCGRAW, 2010, p. 44, tradução nossa). Entendida essa distinção, se passa a compreender a religião como mais um movimento político no seio da sociedade:

[...] Os movimentos políticos religiosos certamente podem se tornar novamente a base axiológica da ordem social (como nas teocracias, por exemplo) e assim se tornarem ilegítimos democraticamente, mas eles não precisam fazer isso, ao menos não mais que qualquer movimento político, similarmente situado, organizado com base na classe, raça ou outra forma de identidade. (MCGRAW, 2010, p. 44, tradução nossa)

Na medida em que se dirigissem a projetos de reestruturação da ordem social sobre plataformas metafísicas não compartilhadas por todos os membros da sociedade, insistindo em rejeitar a distinção entre autoridade religiosa e poder político e solapando a laicidade do estado, os movimentos religiosos se tornariam alheios ao processo democrático. Contudo, essa amálgama da qual resultam projetos político-religiosos não descreve o papel da religião nos regimes democráticos, visto que, mesmo possuindo um papel público, suas atividades se desenvolvem naquilo que se explicou ser a sociedade civil (MCGRAW, 2010, p. 41). Além disso, formas não democráticas de intervenção religiosa na vida política não só vão na direção contrária da laicidade própria à sociedade liberal, mas esbarram no pluralismo de visões de mundo e de religiões na Modernidade.

Assim, tendo em vista o lugar que as religiões públicas ocupam nas democracias modernas, deve-se atinar com a distinção entre a laicidade e o processo de secularização descrito anteriormente neste trabalho. Enquanto essa última compreende um fenômeno social que envolve as visões de mundo e os modos de vida dos membros da sociedade, aquela diz respeito à independência das organizações religiosas em relação ao Estado e à neutralidade deste para com as autoridades religiosas (TAYLOR; MACLURE, 2011, p. 15).

A laicidade, por conseguinte, nada tem com a proposta de restrição deliberativa que visa a remoção da religião da Esfera Pública – não há qualquer princípio da democracia que impossibilite sua coexistência com as religiões públicas que almejam participar do debate travado na Esfera Pública.

3.3 OS BENS DA LAICIDADE NAS DEMOCRACIAS LIBERAIS

A percepção corrente de que a laicidade tem por função primaz fazer com que a religião seja vertida para a esfera privada e somente lá se concentre se explica pelo histórico de lutas para que a autoridade política se tornasse apartada da autoridade

religiosa. A democracia é um regime em que é necessária a existência de uma identidade coletiva para que os membros da sociedade possam se imaginar como uma unidade deliberativa e, em função disso, para que se forme um Estado coeso e estável a sociedade deve se comprometer com a construção de uma identidade política, construção essa marcada pela continuidade (TAYLOR, 2014, p. 68).

Ao se comprometer com esta tarefa, a forma como a sociedade se imagina torna a integrar princípios – no caso de sociedades liberais, tais princípios advêm do que se desenvolveu com a Ordem Moral Moderna – e tradições históricas que a constituíram. Com isso, arranjos institucionais implementados no curso de sua história são vistos como traços inalteráveis sem os quais um Estado Democrático não pode funcionar:

[...] de fato, nós nos movemos em muitos dos países ocidentais de uma fase original em que a laicidade foi duramente conquistada, afastando algumas formas de domínio religioso, para uma fase em que se vê uma difusa diversidade de crenças básicas, religiosas e areligiosas, de forma que somente um foco na necessidade de equilibrar liberdade de consciência e igualdade pode nos permitir aquilatar a situação. De outra forma, nos arriscamos a limitar a liberdade religiosa por força de nossos arranjos institucionais históricos [...]. (TAYLOR, 2011, p. 48, tradução nossa)

Charles Taylor (2014, p. 68) cita como exemplo o republicanismo francês, que, devido ao histórico de lutas com autoridades eclesiásticas, hoje tende a enxergar a laicidade unicamente como um arranjo institucional cuja finalidade precípua é a remoção da religião dos espaços públicos.

No que diz respeito à laicidade, é certo que sua reversão na direção de um modelo teocrático implicaria na deterioração do próprio regime democrático, mas o que se torna claro é que a visão preponderante da laicidade atualmente se caracteriza por uma fixação na religião, dado que é tomada como sendo unicamente um arranjo institucional por meio do qual se diferencia o poder político da autoridade religiosa e, concomitantemente, se busca remover os movimentos religiosos da esfera pública. A separação entre Igreja e Estado é entendida como o único conteúdo da laicidade.

Contudo, tal percepção não consegue lidar com a multitude de visões religiosas da Modernidade cujas inclinações as fazem ser religiões públicas, exigindo-se das democracias, portanto, redefinições de alguns de seus traços vistos como inalteráveis. Em conformidade com tal exigência, Martha C. Nussbaum afirma que:

A ideia de que deve existir uma “separação entre igreja e estado” é bastante mencionada, mas eu argumento que ela deveria ser vista como posterior às ideias de igualdade e liberdade. A proeminência da ideia de separação no debate atual é fonte de confusão, pois separação, quando não mais interpretada por meio de outros conceitos, pode sugerir uma ideia de marginalização da religião ou de que se deve empurrá-la para a periferia da vida das pessoas. (2008, p. 465, tradução nossa)

Charles Taylor, em consonância com o que fora dito pela mencionada autora, assevera que a laicidade tem por fim gerir democraticamente e de forma justa a diversidade de visões metafísico-filosóficas e religiosas. Assim, não mais se ocupando unicamente da religião por não haver razões para que ela seja tratada como estando destacada e contraposta a visões de mundo não-religiosas, tal proposta de ressignificação termina por tornar a própria laicidade mais imparcial na medida em que dá novos contornos à noção de que o Estado deve ser neutro:

Certamente, a finalidade da neutralidade estatal é precisamente evitar o favorecimento ou o desfavorecimento não somente da religião, mas de qualquer posição básica, religiosa ou não religiosa. Não se pode favorecer o cristianismo em detrimento do islamismo, mas também não se pode fazer prevalecer a religião sobre a descrença ou vice-versa. (TAYLOR, 2014, p. 61, tradução nossa)

Além de apontar para a neutralidade, a laicidade, continua o autor citado (2011, p. 35), envolve a satisfação de três bens que estão vinculados às categorias da Revolução Francesa, a liberdade, a igualdade e a fraternidade, respectivamente: ninguém deve ser forçado no âmbito de suas crenças religiosas; não se pode conceder um status privilegiado a qualquer religião ou visão de mundo lhes assumindo como visão oficial do Estado; deve-se responder a todas as religiões e visões de mundo, dando-lhes ouvidos no processo de construção da identidade política da sociedade.

Além desses três, a laicidade deve se prestar a busca de um quarto bem que se pode descrever como sendo a manutenção da relação harmônica e do compromisso entre os diversos membros da sociedade que professam alguma religião ou que subscrevem alguma visão não-religiosa, sendo tal bem, assim como o terceiro, associado à fraternidade.

Conforme se vê, o modelo de laicidade cujo fim é a satisfação desses quatro bens carrega em seu bojo a proteção da liberdade religiosa na sociedade ao preservar

o direito ao pertencimento e à prática de perspectivas religiosas ou não. Também faz parte de seu escopo o tratamento igualitário de todas as visões de mundo e religiões, servindo-lhe como requisito a responsividade estatal aqueles que as adotam (TAYLOR, 2011, p. 37).

A linha mestra de tal perspectiva do que seja a laicidade é a necessidade de o estado se comprometer com princípios políticos democráticos, como, por exemplo, os princípios do autogoverno e da liberdade surgidos com a consolidação da Ordem Moral Moderna. Na medida em que se erige uma ética política pautada por tais princípios, se evita, por meio da laicidade, uma restrição à deliberação, permitindo-se que, na Esfera Pública, possam coexistir uma multidão de opiniões distintas de onde surgirão conclusões acerca de questões importante a que o estado haverá de ouvir e, com base nelas, decidir quais os rumos de sua política.

Pautado por tal ética política, o estado acabaria por superar a concepção ‘originária’ de laicidade – cujo esgotamento se torna patente diante da pluralidade ora existente –, que a reduz à um arranjo institucional, se dirigindo, assim, à uma estrutura que comportasse, de um lado, os princípios políticos do império da lei, da igualdade, da democracia e dos direitos humanos, e de outro, as justificativas distintas dos indivíduos que integram a sociedade para esses mesmos princípios, vistos como elementos de uma filosofia da civilidade sobre a qual se constrói o próprio estado.

O modelo de laicidade ora defendido, por conseguinte, faria com que se evitasse o favorecimento de qualquer visão de mundo em detrimento de outra, fosse ela religiosa ou secular, preservando-se a imparcialidade estatal ao mesmo tempo em que sob ele permaneceriam protegidos os bens das democracias liberais:

[...] Um kantiano irá justificar os direitos à vida e à liberdade apontando para a dignidade do agente racional; um utilitarista irá falar sobre a necessidade de tratar seres que podem experimentar alegria e sofrimento de modo a maximizar o primeiro e diminuir o segundo. O cristão irá falar dos homens como tendo sido criados à imagem de Deus. Eles concordam quanto aos princípios, mas diferem quanto às razões fundamentais para que subscrevam essa ética. O estado deve defender a ética, mas sem que favoreça qualquer das razões mais fundamentais. (TAYLOR, 2011, p. 37, tradução nossa)

No que tange ao debate conduzido por meio da Esfera Pública, a implicação dessa perspectiva acerca da laicidade se traduz em uma garantia a ser conferida pelo estado àqueles que pertencem a qualquer movimento religioso com inclinações

públicas: ao se articularem de maneira pública na sociedade civil, as religiões públicas gozariam da mesma atenção de que gozam outros movimentos políticos.

Dessa maneira, o estado responderia às conclusões a que se chegasse na sociedade, ainda que os argumentos que se sobressaíssem no debate público encontrassem suas justificativas em razões religiosas. Da mesma forma que ao utilitarista ou ao marxista é dada a oportunidade de serem ouvidos pelo estado, este prestaria às religiões públicas a mesma possibilidade de obterem respostas (TAYLOR, 2011, p. 50).

Logo, vê-se que a neutralidade do estado não se volve somente às religiões, mas à diversidade de posições esposadas pelos indivíduos, sejam elas religiosas ou seculares. Não sendo outra coisa senão associações livres, por conseguinte, as religiões públicas poderiam tomar parte no processo de decisão sobre os rumos da política por meio do debate, o que não implica necessariamente em uma submissão da linguagem oficial do estado à categorias teológicas, pois, segundo Taylor:

[...] É autoevidente que a lei proveniente do Parlamento não poderia conter cláusula que lhe justificasse com os seguintes dizeres: “considerando-se o que nos diz a Bíblia...”. E o mesmo vale para a justificação de uma decisão judicial em um veredito de uma corte. Mas isso não tem relação com a natureza especificamente religiosa da linguagem. Seria igualmente impróprio existir uma cláusula legislativa em que fosse dito “considerando-se que nos foi demonstrado por Marx que a religião é o ópio do povo” ou “visto que Kant nos demonstrou que a única coisa boa sem qualificação é uma boa vontade”. O plano de fundo para essas exclusões é a neutralidade do estado. (2011, p. 50, tradução nossa).

Por sua vez, a exclusão de razões religiosas da esfera pública, implicada pela visão da laicidade como sendo unicamente um arranjo institucional sem relação com os quatro bens anteriormente enumerados, acabaria minando a função da própria esfera pública, dado que, em sendo um dos traços essenciais das democracias liberais, devem ser compreendidos nela todos os indivíduos da sociedade: os debates desenvolvidos na Esfera Pública devem ser conduzidos de modo a nele serem envolvidos o maior número de pessoas, aumentada a porosidade da fronteira entre a Esfera Pública e o sistema político.

Ao se negar a dar ouvidos a grupos religiosos que, nas democracias liberais, atuam como associações livres, o estado terminaria por incorrer na restrição deliberativa, falhando em atender uma das condições de existência das democracias liberais, a saber, que os vários grupos da sociedade participem do debate público de

forma que suas posições tenham impacto nas decisões políticas do estado. A exclusão das religiões públicas acarretaria, a seu turno, em uma insatisfação por parte de parcela dos cidadãos, fazendo surgir o sentimento de não pertencimento à unidade que se presume existir na sociedade.

É necessário mencionar que a proposta de se excluir razões religiosas da Esfera Pública através da invocação do princípio da separação entre igreja e estado se fundamenta em uma compreensão equivocada do que seja o pertencimento à religião, visto que não se pode compartimentalizar no cidadão religioso as suas visões religiosas e suas visões estritamente seculares, separando-as de forma que ele se lançasse aos debates públicos articulando unicamente estas últimas, “[...] deixando suas percepções religiosas no vestibulo da esfera pública” (TAYLOR, 2011, p. 49, tradução nossa). Bryan McGraw assinala que:

[...] A noção de que cidadãos religiosos deveriam raciocinar e agir politicamente de forma completamente divorciada de suas perspectivas religiosas postula um modelo irreal da psicologia humana, como se religiosos (ou qualquer outra pessoa) pudessem separar de forma ordenada suas crenças acerca da natureza última do universo e nosso lugar nele das suas crenças a respeito dos fins que sua comunidade política deveria perseguir. (MCGRAW, 2010, p. 90, tradução nossa)

O que subjaz à pressão para que a atuação de cidadãos religiosos na Esfera Pública se dê unicamente por meio de uma razão secular é a distinção epistêmica entre esta última e as razões religiosas. Tal distinção faz crer que ao lançar mão de plataformas políticas sem qualquer referência a concepções religiosas, o cidadão que participa do debate público poderia contar com a anuência de qualquer outro membro da sociedade, visto que, por meio de razões seculares, todos podem chegar às mesmas conclusões. As razões religiosas, por sua vez, ao incluírem pressupostos não compartilhados por todos e introduzirem linguagens especiais com categorias teológicas, não seriam capazes de convencer outros indivíduos e poderiam até contradizer os termos das razões seculares – ao não contradizerem-na, tornar-se-iam dispensáveis. Assim, “[...] ou as razões religiosas chegariam às mesmas conclusões das razões seculares, tornando-se supérfluas, ou chegariam a conclusões contrárias, tornando-se perigosas e prejudiciais – esse é o motivo que torna necessário marginalizá-las”(TAYLOR, 2011, p. 49, tradução nossa).

Essa distinção, entretanto, se baseia naquilo que o autor mencionado acima (2011, p. 53) chama de ‘mito do iluminismo’, que consiste na visão de que, por meio

do iluminismo, se passou das trevas para a luz, iniciando-se um processo em que a verdade se tornou disponível, acessível, quando antes o que existiam eram erros e ilusões advindos do pensamento autoritário, normalmente associado à religião – os assuntos humanos passaram a ser entendidos unicamente através de termos temporais, seculares.

Com o ‘mito iluminista’, assimilado por intelectuais contemporâneos, dá-se novo status à razão que não faz referência às categorias teológicas, enxergando-a como “[...] apta a resolver certas questões político-morais de forma a satisfazer qualquer pensador honesto e ordenado[...]”, diferentemente das conclusões religiosas, que são “[...] sempre dúbias e somente capazes de convencer as pessoas que já aceitaram seus dogmas” (TAYLOR, 2011, p. 53, tradução nossa); persiste, desse modo, a já mencionada distinção epistêmica.

A preferência pelo uso de razões seculares sobre razões religiosas, além de ensejar a já mencionada restrição deliberativa, termina por tomar a linguagem religiosa como sendo menos confiável e mais inacessível devido ao fato de nela haver a prevalência de categorias teológicas. Essa percepção, porém, é notadamente equivocada, visto que mesmo as razões seculares podem ser inconclusivas e estão sujeitas a contestação da mesma forma que argumentos de cunho religioso. Com isso, “[...] apoiar-se sobre a secularidade como uma plataforma para moldar politicamente nossas obrigações morais uns para com os outros termina sendo bastante problemático” (MCGRAW, 2010, p. 91, tradução nossa). Além disso, ao se olhar para a história de democracias liberais bem consolidadas, se pode ver que sempre se fizeram presentes as razões religiosas, trazidas à luz por meio de linguagens igualmente religiosas:

[...] Não há nada mais natural, ao menos no contexto americano, que o uso de imagens, retórica e razões religiosas na busca de algum fim político. Praticamente todos os presidentes americanos fizeram referências religiosas em seus mais importantes discursos, e a maioria fez proclamações declarando dias de ações de graças ou de luto com explícitas referências ao divino. É praticamente impossível relatar adequadamente qualquer período da história americana sem que se faça referência a como a religião possuiu papel importante [...]. (MCGRAW, 2010, p. 66, tradução nossa)

No mesmo sentido, Charles Taylor também afirma que as conclusões morais, bem como suas implicações políticas, a que se chegam por meio das razões seculares não possuem caráter matemático, antes, não há exatidão no que se conclui por meio

delas, haja vista existirem visões de mundo que, ainda que sendo seculares, chegam a conclusões diferentes ao mesmo tempo em que podem falhar em convencer outros membros da sociedade; com isso em vista, o mencionado autor conclui o que segue:

[...] As duas mais difundidas filosofias seculares do mundo contemporâneo, utilitarismo e kantismo, em suas diferentes versões, possuem pontos em que seus argumentos podem falhar em convencer pessoas honestas e ordenadas. Se pegarmos as principais declarações da moralidade política de nossos tempos, como as que atribuem direitos a seres humanos enquanto tais, não se pode enxergar como o fato de que somos seres que desejam/desfrutam/sofrem, ou a percepção de que somos agentes racionais, pode ser uma base mais segura para esses direitos do que o fato de que somos feitos à imagem de Deus [...]. (TAYLOR, 2011, p. 54, tradução nossa)

Mesmo ao se buscar elaborar respostas com base em visões empíricas, é possível chegar a conclusões diferentes quanto a questões morais, visto que, conforme dito antes, as questões controversas que surgem no debate público, ainda que exigindo respostas, não são resolvidas por fórmulas matemáticas as quais se chega por meio de raciocínios ditos seculares.

Ainda que sua linguagem seja atravessa por categorias religiosas, as religiões públicas, ao tomarem parte na Esfera Pública, estão suscetíveis aos mesmos problemas aos quais também estão sujeitos os que debatem por meio de razões seculares, que também podem se valer de fundamentos instáveis para que influenciem decisões políticas. Na discussão acerca do aborto, por exemplo, mesmo que se faça reivindicações empíricas para que se sustente determinada perspectiva sobre o tema, não há evidências disponíveis que conduzam a uma única conclusão em particular (MCGRAW, 2010, p. 102).

Portanto, um modelo de laicidade que se identifique unicamente com um arranjo institucional ao mesmo tempo em que se fundamente nessa distinção epistêmica acima explicada pode comprometer o debate público, minorando o papel de uma das condições de existência da democracia, a saber, a esfera pública, que, em sendo o espaço por meio do qual se chegam a conclusões que haverão de guiar a política do estado, deve integrar o maior número de membros da sociedade.

Dessa forma, cumpre redimensionar a laicidade para que por meio dela se possa atingir os quatro bens já mencionados, haja vista a diversidade de religiões e visões de mundo que devem ser ouvidas no processo de elaboração da identidade política de uma sociedade – há que se partir dos bens mencionados e deles derivar

soluções no trato dessa mesma diversidade, evitando-se a fixação no arranjo institucional e na religião.

Do contrário, se fará da laicidade uma Cama de Procusto. Nos mitos gregos, se narra que Procusto, um ladrão, forçava seus hóspedes a se deitarem em uma cama e se eles fossem maiores que ela, cortava suas pernas, se fossem menores, os esticava, matando-os (GRAVES, 1985). Ao excluir da laicidade a busca pela satisfação dos quatro bens associados ao lema da França Revolucionário, se termina por fazê-la o meio pelo qual são rejeitados dos processos decisórios aqueles que articulassem suas percepções religiosas no âmbito da Esfera Pública.

Nesse sentido, Taylor assevera que “[...] o que deve ser chamado de laicidade nas democracias contemporâneas deve se conceber primariamente não como muralhas contra a religião, mas como tentativas de boa-fé de assegurar os quatro bens básicos já descritos [...]” (TAYLOR, 2011, p. 56).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A compreensão que se tem de laicidade, tomada unicamente como um arranjo institucional, corresponde ao interesse de fazer com que a religião seja vertida na direção da esfera privada e somente lá esteja, apropriando-se da separação entre autoridade religiosa e autoridade política de forma a torná-la uma ferramenta para que promova restrições deliberativas àqueles que professam algum credo e que pretendem articulá-los na Esfera Pública.

Menos que uma garantia dada aos cidadãos, a Laicidade passa a ser vista, então, como uma cama de Procusto em que devem se deitar todos os religiosos que anseiam por participar da tomada de decisões políticas, pois se não forem removidos de seus discursos as categorias teológicas peculiares às razões religiosas, permanece a vedação à sua participação nos assuntos do Estado por meio da Esfera Pública.

O que se deve perguntar, porém, é se essa percepção da laicidade é consistente com os fundamentos das Democracias Liberais. Ou seja, é necessário questionar se um modelo tal de laicidade possibilita o maior envolvimento do número máximo de cidadãos nos processos decisórios dos governos democráticos.

Conforme se demonstrou, a resposta é negativa, urgindo que se busque alternativas, como a que fora formulada por Charles Taylor. O modelo de laicidade contraposto ao seu 'importa em uma fetichização de arranjos institucionais favorecidos, ao passo que se deveria começar pelos objetivos e deles derivar arranjos concretos' (TAYLOR, 2014, p. 64, tradução nossa). Ao incorrer nessa fetichização, esse modelo termina por se valer de fórmulas que impedem a ponderação acerca dos bens em torno dos quais a laicidade deve orbitar.

O que informa a percepção de laicidade criticada por Taylor é uma distinção epistêmica que pode ser resumida da seguinte maneira:

[...] Há uma razão secular que todos podem usar e através da qual todos podem chegar a conclusões, isto é, à conclusões com as quais todos irão concordar. Há também linguagens especiais, que introduzem pressupostos externos que podem até contradizer aqueles da razão secular ordinária. (TAYLOR, 2014, p. 71, tradução nossa)

Contudo, é necessário se contrapor à essa distinção, visto que mesmo as razões seculares não estão isentas das críticas que se pode fazer às razões religiosas.

Mesmo quando não articulam termos teológicos em sua linguagem, as razões seculares são incapazes de oferecer uma espécie de linguagem universal acessível a todos por meio da qual se possa chegar a conclusões inquestionáveis.

Pelo contrário, não é incomum que linguagens religiosas tenham maior alcance que aquelas empregadas por razões seculares, havendo fartos exemplos históricos que o comprovam – Martin Luther King, por exemplo, em sua luta pela consolidação dos direitos civis dos negros, valeu-se de linguagem cristã para que convencesse seus compatriotas:

Quando confrontou o racismo nas igrejas dos brancos no Sul, Martin Luther King, Jr. não exortou as igrejas sulistas a serem mais laicas [seculares]. Basta ler seus sermões e a “Carta da Prisão de Birmingham” para constatar seus argumentos. Ele invocou a lei moral de Deus e as Escrituras. Conclamou os cristãos brancos a serem mais fiéis às suas crenças e a se darem conta do que a Bíblia de fato ensina. [...] Luther King invocou o profeta Amós, que disse: “Corra porém a justiça como as águas, e a retidão, como o ribeiro perene” (Am 5.24). O maior defensor da justiça de nossos tempos sabia que o antídoto para o racismo não era menos cristianismo, mas um cristianismo mais profundo e verdadeiro. (KELLER, 2015, p 92.)

Para Charles Taylor, portanto, ‘não há razão para destacar a religião como contraposta à descrença, ao “secular” (em um sentido bastante utilizado), ou a perspectivas ateístas’ (TAYLOR, 2014, p. 60, tradução nossa), havendo, assim, uma clara superioridade do modelo de diversidade por ele defendido, dado que busca “proteger as pessoas em seu pertencimento e/ou prática de qualquer perspectiva em que se achem ou que escolham; em trata-las com equidade, qualquer que seja sua opção, e em lhes dar ouvidos” (TAYLOR, 2014, p. 60).

Para o mencionado autor, a laicidade não é um regime que se volve ao controle das religiões, definindo o seu lugar na vida pública, mas é antes um modelo por meio do qual se busca gerir a diversidade de visões religiosas e de concepções metafísico-filosóficas, inclusive não-religiosas e areligiosas, de forma justa e democrática (2014, p. 59).

Ainda que a percepção antagônica a esta de Taylor possa ser explicada, conforme ele mesmo aponta, pelo histórico de lutas por meio das quais a laicidade foi concebida, há que se lidar com a crescente diversidade nas democracias ocidentais e o recrudescimento das chamadas religiões públicas, cujas inclinações as fazem se endereçar ao resto da sociedade, participando, assim, do processo de ponderação acerca da identidade política do estado juntamente a outros movimentos políticos.

Para fazê-lo, não resta melhor alternativa senão a que advogou até então, a saber, aquela em que a laicidade é enxergada não como um arranjo institucional somente, mas como um meio de se garantir três bens ou objetivos: a liberdade, traduzida pela ideia de que ninguém deve ser forçado no âmbito da religião e das crenças básicas; a igualdade, por meio da qual se garante que nenhuma religião ou visão de mundo (*Weltanschauung*) gozará de um status privilegiado; e a fraternidade, que corresponde à necessidade de se ouvir todas as diferentes concepções - religiosas ou não - no processo de confecção da identidade política de uma sociedade.

Além das três categorias que inspiraram a Revolução Francesa, o filósofo canadense enumera ainda um quarto bem a ser perseguido pelo modelo de laicidade por ele proposto, que é a manutenção da harmonia entre os que esposam diferentes religiões e cosmovisões. Para o autor, o modelo de laicidade cuja linha mestra é a busca pelos bens por ele suscitados é superior aquele que ele descreve como 'focado na religião' por ser mais imparcial e por garantir que a neutralidade do estado se dê não só com relação a religiões, mas também na relação com perspectivas não religiosas.

O estado, por meio desse modelo de laicidade, sustentaria uma ética política que poderia ser compartilhada por indivíduos com diferentes perspectivas sem que qualquer de suas razões fundamentais (utilitarismo ou cristianismo, por exemplo) fossem privilegiadas. Para Taylor, o '[...] propósito da neutralidade estatal é precisamente evitar o favorecimento ou desfavorecimento não só de posições religiosas, mas de qualquer posição básica, religiosa ou não-religiosa[...]' (TAYLOR, 2014, p. 60, tradução nossa).

Assim, conclui-se que é adequada às democracias liberais o modelo de laicidade defendido por Charles Taylor, haja vista fundar-se não só nos princípios de uma sociedade liberal, remetendo àquilo que nela é mais fundamental, mas também por ser consistente com uma perspectiva correta acerca do fenômeno religioso. Ao ser responsivo às religiões públicas, bem como a todas as outras visões de mundo com expressões políticas, o estado terminaria por funcionar como um regime genuinamente democrático, pois, conforme afirma o mencionado autor, regimes democráticos devem responder a todos de forma igualitária (TAYLOR, 2012)

REFERÊNCIAS

ARAUJO, L. B. L. A Ordem Moral Moderna e a política do secularismo. **Ethic@**, Florianópolis, v. 10, n.3, p. 39 - 53, Dez. 2011.

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução: António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Odivelas: Vega, 1998.

ARMSTRONG, Karen. **The Case for God**. Toronto: Borzoi Books, 2009

CASANOVA, José. **Public Religions in the Modern World**. London: The University Of Chicago Press, 1994.

COPLESTON, Frederick. **History of Philosophy: Greece and Rome**. New York: Image Books, 1993. v. 1.

GRAVES, Robert. **The Greek Myths: Volume I**. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

GROTIUS, Hugo. **Rights of War and Peace**. Indianapolis: Liberty Fund, 2005.

HABERMAS, Jurgen. **Mudança estrutural da Esfera Pública**. Tradução: Denilson Luís Werle. São Paulo: Unesp, 2014.

KELLER, Timothy. **Fé na era do ceticismo**. São Paulo: Vida Nova, 2015.

MAGALHÃES FILHO, Glauco Barreira. **A Reforma Protestante e o Estado de Direito**. Fortaleza: Fonte Editorial, 2014.

MCGRAW, B.T. **Faith in Politics: Religion and Liberal Democracy**. New York: Cambridge University Press, 2010.

NUSSBAUM, Martha. **Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality**. New York: Basic Books, 2008.

REALE, Giovanni. **Introdução a Aristóteles**. Tradução: Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

TAYLOR, C. **Philosophical Arguments**. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

TAYLOR, Charles. **Republican Democracy**. Santiago: Lom Ediciones, 2012.

TAYLOR, C. **Modern Social Imaginaries**. Durham: Duke University Press, 2004.

TAYLOR, C. et al., **The Power of Religion in the Public Sphere**. New York: Columbia University Press, 2011.

TAYLOR, C.; MACLURE, J. **Secularism and Freedom of Conscience**. Trad. de Jane Marie Todd. Cambridge: Harvard University Press, 2011.

TAYLOR, C. et al., **Boundaries of Toleration**. New York: Columbia University Press, 2014.

WALZER, Michael. **The Revolution of the Saints**. Massachusetts: Atheneum, 1965.